

JÓZEF ZABIELSKI

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**Biblijny obraz ludzkiej społeczności
jako wzorczy normatyw ładu społecznego**

Biblical Image of the Human Society as a Normative Model of Social Order

Obserwacja społeczności współczesnego świata ukazuje szereg konfliktów, które szkodzą, a niekiedy wprost niszczą poszczególne osoby i wspólnoty ludzkie. Całość tego destrukcyjnego fenomenu bierze swój początek w braku ładu życia społecznego, zachwianiu podstawowych norm i wymagań porządkujących ludzkie decyzje i działania. Ten aksjologiczno-normatywny chaos funkcjonowania ludzkiej społeczności domaga się sięgnięcia do podstaw – do źródeł życia moralnego. Chrześcijanie owe fundamenty i źródło odnajdują w Objawieniu, spisany na kartach Starego i Nowego Testamentu. Zamysł Boży zawarty na kartach Pisma św. jest podstawowym wyznacznikiem moralno-religijnych ustaleń w zakresie porządku stanowionego przez człowieka. Wola Boga stanowi normatyw ludzkiego działania w relacjach społecznych, od których zaczyna się tworzenie zasad społecznego porządku. Przekaz biblijny stanowi nie tylko wymóg metodologiczny teologicznej refleksji, ale też źródło merytorycznych ustaleń i wniosków. W naszych analizach odwołamy się do tekstów biblijnych Starego i Nowego Testamentu, próbując wydobyć z nich Bożą wizję ładu społecznego oraz jego podstawowe formy i sposoby realizacji.

1. MORALNE UPORZĄDKOWANIE ŻYCIA SPOŁECZNEGO
NA KARTACH STAREGO TESTAMENTU

Księgi Starego Testamentu zawierają przekaz fundamentalnych prawd, będących wyrazem zamysłu Bożego wobec człowieka i jego zadań w świecie. Tam też znajdujemy opis funkcjonowania pierwotnych wspólnot ludzkich i ich cha-

rakteru organizacyjnego. Biblijny obraz życia tych społeczności stanowi moralno-prawny normatyw zachowań ludzi wszystkich czasów i pokoleń.

1.1. Człowiek jako odpowiedzialny „zarządca” świata stworzonego

Analityczna refleksja nad tekstami Starego Testamentu ukazuje człowieka – osobę ludzką jako początek życia wspólnotowego ludzkości. Stwórcze wywyższenie ludzkiej natury daje człowiekowi władzę nad naturą innych bytów stworzonych. W tym działaniu człowiek jest współpracownikiem Boga w dalszym doskonaleniu świata. W biblijnym opisie człowiek jest najdoskonalszym stworzeniem ze względu na *tchnienie życia* otrzymane od Boga, które jest zdolnością do rozpoznania całej natury i praw nią rządzących. Wyraża się to w rozpoznaniu równości natury drugiego człowieka (kobiety) oraz nadaniu nazwy zwierzętom, co potwierdza władzę człowieka nad nimi (Rdz 2,19-23). Ponadto, człowiek jest zdolny do dialogu z Bogiem (Rdz 2,16-17), pozostając istotą wolną, zdolną do decydowania o sobie (Rdz 3). Taki obraz ludzkiej godności ma swe ontyczne podłoże w byciu *o b r a z e m B o g a*, co stanowi podstawową informację Starego Testamentu o człowieku. Ten obraz Boży jest przekazywany w momencie poczęcia, co ukazuje stwórczą zależność wszystkich ludzi od Boga, któremu winni okazywać posłuszeństwo. Idea *B o ż e g o o b r a z u* jest też rozumiana jako przekazanie przez Boga człowiekowi funkcji królewskiej i panowania nad innymi stworzeniami, co jest uczestnictwem w Bożych rządach nad światem. W kontekście tej idei autor biblijny podkreśla myśl o niezwyklej godności każdego człowieka, wyrażającej się w jego panowaniu nad światem¹.

Człowiek jako „obraz Boży” nosi w sobie powołanie do życia społecznego – do osobowego dialogu z Bogiem i innymi ludźmi. Jedność między ludźmi nie jest jednak tylko owocem „kontraktu społecznego”, lecz wyrazem stwórczej woli Boga. Lud Boży jest przez przymierze partnerem Boga, który swego ludu strzeże, prowadzi go i broni (zob. Pwt 7,7-16). Cały Stary Testament przenika myśl, że żaden człowiek nie może się obejść bez drugiego człowieka na płaszczyźnie życia materialnego i kulturalnego, jak też rozwijać w zakresie religijnym. Stary Testament zna ludzką „solidarność” w dobrym i w złym, zna pośredników w doświadczaniu Bożego błogosławieństwa (Rdz 12,2-3) oraz sprowadzających zło (2 Sm 21, 24). Przekształcanie świata przez człowieka z natury jest nastawione na wspólnotowy postęp człowieka. Człowiek, „czyniąc ziemię poddaną”, nie tylko sam się rozwija, ale też wytwarza dobra pomocne w rozwoju innych, podejmując odpowiedzialność za los ludzkości. Przekształcanie świata przez czło-

¹ Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 79-83; E. Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, Paris 1955, s. 135-139; H. Wildberger, *Das Abbild Gottes – Gen 1,26-30*, „Theologische Zeitschrift” 21 (1965), s. 245-259.

wieka zmierza do służenia ludzkości, jest ukierunkowane na dobro człowieka i jego godność. Stąd też nie jest dozwolone czynienie drugiego człowieka narzędziem swego dobra i środkiem do celu. Poprzez swój wysiłek człowiek ubogaca świat i innych ludzi, organizując życie swej rodziny i narodu, i całej ludzkości. Działalność ta stanowi moralną powinność człowieka zobowiązanego do bycia odpowiedzialnym za pomyślność ludzkości i tworzenie dobra wspólnego. O tych powinnościach wobec innych ludzi przekonuje też człowieka jego własne doświadczenie – nikt nie może się rozwijać bez wsparcia i ochrony innych ludzi. Człowiek bowiem jest nie tylko *esse sociabile* – bytem zdolnym i skłonny do nawiązywania kontaktów międzyludzkich, ale jest *esse sociale* – od początku swego życia rozwijającym się we wspólnocie i przeznaczonym do realizowania związków społecznych, od których – dla swojego dobra – nie może się uwolnić.

Normatywną podstawą międzyludzkich kontaktów jest prawo miłości. W Starym Testamencie norma ta zobowiązuje: „Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata. Będziesz upominał bliźniego, aby nie zaciągnąć winy z jego powodu. Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19,17-18). Powinność ta odnosi się też do obcych: „Wy także miłujcie cudzoziemca, bo sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej” (Pwt 10,19). To przykazanie – niemające żadnej paraleli w świecie otaczającym Izraela – nakazuje, by miarą miłości bliźniego była miłość siebie samego. Określenie „jak siebie samego” (hebr. *kāmōkā*) łączy miłość bliźniego z miłością własną, która służy tu do opisanego „wymiaru miłości bliźniego”. Miłość bliźniego ma się weryfikować w codziennym życiu, nie tylko w sporadycznych „dobrych uczynkach”, ale wyrażać się w całej działalności zorientowanej na dobro bliźniego. Zawiera w sobie przeznaczenie człowieka do kochania i przewycięzania wszelkiej nienawiści. Dominacja człowieka nad człowiekiem zaprzecza owemu przeznaczeniu i sprowadza na człowieka nieszczęście (por. Koh 8,9). Zwrot „jak siebie samego” znaczy też, że refleksja nad własnymi pragnieniami powinna pobudzać do działania na korzyść innych i przyczyniać się do przewycięzania egoizmu².

Miłość bliźniego jako norma regulująca porządek społeczny w Starym Testamencie zacieśniona jest do swego narodu, ale obejmuje – poza rodakami – także obcokrajowców przebywających na terenie Izraela (por. Pwt 10,19), w pewien też sposób nieprzyjaciół, wobec których zalecany jest akt miłosierdzia: „Gdy wróg twój łaknie, nakarm go chlebem, gdy pragnie, napój go wodą” (Prz 25,21; zob. też Wj 23,4-5). Stary Testament zawiera jednak motywy przygotowujące powszechność nakazu miłości bliźniego w Nowym Testamencie. Są nimi: wola Boga (zob. Kpł 18,2.4.5), przykład Boga (zob. Pwt 10,18-19) oraz

² Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 97-99; J. Fichtner, *Der Begriff des „Nächsten“ im Alten Testament*, „Wort und Dienst“ 4 (1955), s. 23-52.

powszechne ojcostwo Boga (zob. Iz 63,16 i 64,7). W tekstach Starego Testamentu oprócz przykazania miłości (Kpł 19,17-18) istnieją również napomnienia odnoszące się do codziennego życia, które także mają wymiar norm uniwersalnych. Ukazują one wzajemną miłość jako podstawę ładu życia wspólnotowego. Wśród ludzi, którymi Jahwe się brzydzi, jest ten, „kto wznieca kłótnie między braćmi” (Prz 6,19), podczas gdy oni winni żyć w zgodzie, jeśli chcą zyskać Boże błogosławieństwo: „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem [...] bo tam udziela Pan błogosławieństwa, życia na wieki” (Ps 133,1.3). Przyjaźń i dobre sąsiedztwo mogą mieć znaczenie głębsze niż braterstwo cielesne: „Przyjaciel miłuje zawsze, w potrzebie wszakże staje się rodzonym bratem” (Prz 17,17). Problem uniwersalności ludzkiej koegzystencji znajdujemy w Księdze Rodzaju w opowiadaniach o Kainie i Ablu (Rdz 4,1-16), Jakubie i Ezawie (Rdz 27), Józefie i jego braciach (Rdz 37,39 n). W tekstach tych znajdujemy potępienie nienawiści jako najbardziej destrukcyjnej postawy w życiu wspólnotowym.

Zobowiązanie człowieka do praktykowania miłości jako normy życia społecznego ukazuje go jako istotę zdolną i zobowiązaną do odpowiedzialności za swe czyny. Człowiek jawi się więc jako powołany przez Boga, czyli wezwany do określonej misji. Owo powołanie i posłannictwo ma wymiar indywidualny i społeczny. W Starym Testamencie dokonało się to szczególnie przez przymierze, kiedy to Bóg uczynił Izrael swoją „szczególną własnością” (por. Wj 19,5-6). W konsekwencji królestwo Izraela nie ma być oparte na sile człowieka, lecz duchowe – zwrócone ku wierności Jahwe. Izrael jest zobowiązany do takiego życia, za które Bóg sam czyni siebie odpowiedzialnym (zob. Wj 19,4-8; Pwt 7,6). Ta forma związku człowieka z Bogiem pogłębia jego zobowiązania wynikające z bycia „obrazem Boga” i jeszcze bardziej zobowiązuje do dialogu z Nim. Człowiek winien łączyć wszystkie dzieła stworzenia w oddawaniu czci Bogu, co osiąga swój szczyt we wspólnocie miłości składającej hołd Stwórcy. Człowiek uchylający się od tego staje się swoim własnym bożyszczem, tyranem siebie i innych³.

1.2. Struktura społeczna i prawodawstwo Izraela

W Izraelu podstawową komórką społeczną była rodzina, nazywana „domem” [*bajit*] lub „domem ojca” [*bêt'āb*] (zob. Rdz 24,38.40). Członkowie rodziny czuli się zespoleni „kością i ciałem” (Rdz 29,14), co oznaczało wspólnotę duchową, posiadanie tej samej „duszy”. Rodzina była grupą społeczną i wspólnotą religijną, o czym świadczą niektóre uroczystości religijne, jak np. Pascha mająca wyraźnie charakter rodzinny. Szczególne znaczenie w tej wspólnocie miał ojciec, dysponujący mocą błogosławieństw lub przekleństw (Rdz 9,25-27), suwerennie decydujący o małżeństwie dzieci (Rdz 24,1-3; 28,1). Ojciec był panem i właści-

³ Por. E. Schillebeeckx, *Dieu et l'Homme*, Bruxelles 1965, s. 176-185.

cielem swych dzieci, miał prawo decydowania o ich ewentualnym sprzedaniu (Wj 21,7), a nawet skazaniu na śmierć (Rdz 42,37). Rodzina była pojmowana o wiele szerzej niż obecnie – wspólnota żonatych mężczyzn i zamężnych kobiet, niezamężni synowie i córki, rodzeństwo głowy rodziny, a nawet najemni robotnicy i niewolnicy.

Rodzina stanowiła część składową społeczności większej – szczepu lub rodu. Rodziny wchodzące w skład szczepu żyły razem na danym terytorium. Rody miały swego rodzaju samorząd, którym była rada „starszych” uprawniona do wymierzania sprawiedliwości (1 Krl 21,11). Rody tworzyły pokolenie lub plemię [*šēbet, mattēh*], zasiedlające dany okrąg, którego nazwa często przechodziła na dane pokolenie. Na czele pokolenia stał „książe” [*nāšī*], która to nazwa może przypominać funkcję (zob. Lb 7,2; 31,13; Wj 22,27). Wspólnota pokoleń stanowiła „lud Jahwe” (Joz 24, 9.23.31; Sdz 5,11; 2 Sm 1,12), na czele którego stał „sędzia Izraela” (Mi 4,14). Mógł być nim wybrany przedstawiciel różnych szczepów. Wszystkich Izraelitów łączyła świadomość, że stanowią wspólnotę wyznającą wiarę w Jahwe, zobowiązaną do zachowania warunków przymierza i do wzajemnej solidarności. Struktura organizacyjna ludu wybranego ukazuje, że we wszystkich etapach jego historii los każdego Izraelity był ściśle związany z historią jego grupy etnicznej i całego narodu. Istniała tu nie tylko „wspólnota losu”, ale solidarność niemal organiczna: społeczność z całym swym dziedzictwem była „obecna” w każdym ze swoich członków. Sponuje to przekonanie o konkretnym – fizycznym związku między krewnymi. Mimo takiej solidarności jednostka nie była wchłonięta przez społeczeństwo⁴.

Przekaz Biblii ukazuje, że stwórcze wyposażenie człowieka uzdalniało go do odczuwania naturalnej potrzeby obcowania z istotami sobie podobnymi i korzystania z ich pomocy. Równocześnie jednak, już od początków istnienia ludzkości, życie wspólnotowe wiąże się z pewnym niebezpieczeństwem. Świadczy o tym choćby dramatyczny sposób odniesienia Kaina do Abla, ukazujący trudności w byciu bratem dla drugiego człowieka (por. Rdz 4,1-6). Podobne odniesienia spotykamy w historii Ismaela i Izaaka (Rdz 16; 21,1-21), Jakuba i Ezawa (Rdz 27), Józefa i jego braci (Rdz 37). Wszystkie te wydarzenia łączy swoista solidarność w zło, która wynika z grzechu Adama. Zło objawia się w okrucieństwie i pysze (Rdz 4,23-24), w poligamii (Rdz 4,23), w moralnym zepsuciu ludzkości (Rdz 6,1). Przekraczanie prawa Bożego przez jednostkę jest rozumiane jako „czyn haniebny” w Izraelu (Rdz 34,7; Pwt 22,21; Sdz 20,6; Jr 29,23), co oznacza, że zło tego czynu odbija się na całej społeczności izraelskiej. Świadczą o tym upomnienia: „Nie postępuje się tak w Izraelu” (2 Sm 13,12). Ściąganie klęski przez złe czyny zobowiązywało Izrael do „usunięcia zła spośród siebie” (zob.

⁴ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 8-10; M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1967, s. 95-103.

Pwt 13,6; 17,7.12; 19,19; 22,21). Dla dobra wspólnoty jednostka dopuszczająca się zła winna być wykryta i ukarana w sposób adekwatny do czynu. Wymownym tego wyrazem jest „dekalog przekleństw” (zob. Pwt 27,15-26). Miało to na celu nie tyle pomstę, ile zapobieganie złu, swoiste zabezpieczenie się społeczności na przyszłość przez wyklęcie jego sprawcy. Taka „solidarność w złu” nie ma jednak charakteru deterministycznego. Przykładem tego jest Abraham, który chociaż należał do „synów ludzkich” skłonnych do zła od młodości (por. Rdz 8,21) i pochodził z rodziny ludów semickich, które budowały wieżę Babel (por. Rdz 11,1-9), został wybrany przez Boga i obdarowany obietnicami błogosławieństwa (por. Rdz 12,1-7 i inne)⁵.

Drugą postacią solidarności społecznej jest łączność i jedność w dobrym. Sprawiedliwość Noego (Rdz 6,9) ratuje od kary potopu nie tylko jego samego, ale jego rodzinę i wszystkie istoty żyjące wprowadzone do arki. Przyjaźń z Bogiem, jaką cieszył się Abraham, obejmuje także jego potomków, o czym świadczą częste motywacje – „przez wzgląd na Abrahama” (por. Rdz 19,29; 26,24). Izraelici zawsze mieli żywą świadomość bycia dziedzicami Bożych błogosławieństw i obietnic udzielonych patriarchom (por. Rdz 28,3-4; 35,11-12; 48,3-4). Społeczność, choć niesie ze sobą niebezpieczeństwo ujarzmienia człowieka, jest „chciana” przez samego Boga. Ujawniany plan Boży – począwszy od powołania Abrahama – ukazuje tendencję do ukonstytuowania wspólnoty ludu. Celem Bożego wybrania Abrahama było, by z niego „powstał wielki naród” i by przez niego dostały błogosławieństwa „wszystkie pokolenia ziemi” (Rdz 12,2-3). W ten sposób Bóg realizuje swój plan zbawienia, który z biegiem czasu konstytuuje i porządkuje społeczność ludzką. Wybór pewnych wybitnych jednostek u początków dziejów Izraela daje początek przygotowania całej wspólnoty tego narodu. W tej wspólnocie losy poszczególnych członków narodu odpowiadały zawsze losowi całego Izraela. Owa idea solidarności oparta jest na skłonności Hebrajczyków do określania człowieka przez jego relacje rodzinne i związki wspólnotowe (por. 1 Sm 9,1-2). Społeczność stanowiła zawsze prawdziwą jedność, która angażuje się w życie i sprawy poszczególnych jednostek.

Wzbogaceniem poczucia wspólnotowej solidarności w Izraelu było przymierze, dające poczucie bezpieczeństwa i czyniące naród wspólnotą umożliwiającą realizację prywatnych celów poszczególnych jednostek. Wzrosło znaczenie religijno-moralnych walorów życia, co szczególnie podkreślali prorocy (por. Jr 31,31-34; Ez 18; 37; 40-48; Jl 3,1-2). Działalność indywidualna polega na realizacji przymierza z poczuciem odpowiedzialności za swoje czyny: „Dlatego każdego z was, domu Izraela, osądzę według jego postępowania” (Ez 18,30). Użyte tu terminy „każdego z was” – „domu Izraela” wyrażają połączenie personalizmu

⁵ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 10-12. Zob. J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Bonn 1958.

i kolektywizmu – odpowiedzialności indywidualnej i kolektywnej (por. Ez 20). Swoistą syntezę personalizmu i kolektywizmu zawierają księgi mądrościowe. W psalmach pobożność indywidualna przypisywana jest osobom mającym wyraźną świadomość przynależności do grupy (por. Ps 129; 130). Wskazuje się tu potrzebę unikania ludzi złych – „szydrców” (por. Ps 1,1; 26,5), wymaga się zaś przebywania z mędrkami, bo „kto z mądrymi obcuje, sam staje się mądry, kto z głupimi przestaje, sam na tym cierpi” (Prz 13,20; zob. Prz 10,14; 12,18; 14,3; 18,15; Koh 9,17; 12,11; Syr 9,14). Wspólnota odgrywa więc ważną rolę w kształtowaniu etyczno-religijnej świadomości jednostek, co odnosi się szczególnie do rodziny. Zalecana przez mędrków edukacja dzieci miała je przygotować do życia społecznego. Polegało ono na stosowaniu wobec dziecka pewnych form przymusu i wdrażaniu dyscypliny: „Kto syna rozpieszcza, będzie swe rany obwijał” (Syr 30,7); „Zginaj mu głowę za młodu i ćwicz jego biodra, gdy jeszcze jest mały” (Syr 30,12). Nauczanie mędrków zakłada, że dziecko z natury domaga się wychowania i dlatego od początku winno być formowane przez rodziców i społeczeństwo, gdyż „głupota jest przywiązana do serca młodzieńczego, różga karności wyzwała je od niej” (Prz 22,15)⁶.

Pojmowanie wspólnoty jako fundamentalnej rzeczywistości ludzkiego życia wiąże się też z wieloma innymi tematami podejmowanymi przez mędrków izraelskich. Często pojawia się to w związku z problematyką roli kobiety, zwłaszcza we wspólnocie rodzinnej. Podkreśla się, że społeczność rodzinna w zasadniczym stopniu zależy od postawy kobiet, co powinno być traktowane jako moralne wyzwanie (por. Prz 12,4; 22,14; Syr 25,13-26; 36,21-25 i inne). Mędrzy podkreślają też znaczenie przyjaźni (Syr 6,5-7.14-17; 22,22; 37,1-6), gdyż „lepiej jest [żyć] we dwóch niż samotnie” (Koh 4,9). Kohelet uczy, że bycie z drugim człowiekiem może zmniejszyć niebezpieczeństwo utraty posiadanych dóbr, może też zwiększyć zyski z pracy, ułatwić obronę swojego szczęścia w sytuacjach losowych i uniknięcie zagrożenia ze strony złych ludzi (Koh 4,8-12; zob. Prz 27,9-17). Niszczący charakter dla wspólnoty ma postawa „odludka”, który zrywając z ludźmi, sam siebie niszczy i szkodzi społeczności (zob. Prz 18,1). W budowaniu jedności wspólnoty mędrzy biblijni bardzo cenią rolę słowa (por. Ps 12,3n; 57,5; Hi 5,21; Prz 10,31; Syr 5,9-6,1). Zalecają opanowanie w mowie – należy więcej słuchać niż mówić (Syr 5,11). Brak czujności i panowania nad językiem może spowodować niepowetowane szkody u tego, kto go nadużywa, ale przede wszystkim szkodzi wspólnocie (por. Syr 6,1; Jr 9,2.7; zob. też Jk 1,26; 3,1-12). Wskazania te i wiele podobnych ukazują, że życie etyczne jednostki jest formowane przez wymagania wspólnoty. To zaś prowadzi do wniosku, że ekonomia

⁶ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 13-14; H.W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1946, s. 264-265; J. Turkiel, *Przewodnik po Księdze Syrachy*, Słupsk 2005, s. 114-122.

zbawienia w Starym Testamencie spełnia się we wspólnocie. Gwarantem zachowania umiaru w relacjach między jednostką i wspólnotą jest religia. Dialog człowieka – jednostki i społeczności – z Bogiem zapewnia porządek w życiu indywidualnym i społecznym⁷.

1.3. Religijno-moralny charakter społeczności Starego Przymierza

Teksty biblijne Starego Testamentu ukazują szczególne znaczenie religii oraz zakotwiczonych tam norm moralnych w istocie społeczności i jej funkcjonowaniu. Podstawowe prawdy biblijne w tym zakresie zawarte są w Dekalogu. Jego treść zawiera – oprócz wielu innych aspektów – społeczny wymiar religii, wyrażający się w postawie ludzi wierzących wobec wspólnoty bliźnich. Według Dekalogu obowiązki względem bliźnich są na tym samym poziomie, co obowiązki wobec Boga, pozostają ze sobą w ścisłym związku. Określając zobowiązania wobec Boga jako „religię”, obowiązki zaś wobec ludzi jako „etos”, Dekalog ukazuje, że religii i etosu nie da się rozdzielić – międzyludzki etos jest elementem konstytutywnym religii, a nie jej skutkiem. Innymi słowy, w postawach wobec bliźnich nie tyle wyraża się religijność, ile jest w nich zawarty indywidualny stosunek człowieka do Boga. Ma to też wymiar odwrotny: w postawie człowieka wobec Boga zawarte jest jego odniesienie do bliźnich, gdyż Jahwe jest Bogiem zwróconym do świata i do ludzi. Religia więc, to nie tylko „związanie” człowieka z Bogiem, ale też „związanie” człowieka z człowiekiem, co stanowi „komponent” religii. Dekalog jednoznacznie ukazuje, że wiara i postępowanie, religia i życie ściśle są ze sobą połączone. Nie można bowiem prawdziwie czcić Boga, naruszając Jego wolę zawartą w przykazaniach Dekalogu. Jest to zależność wzajemnie się warunkująca: wszelkie ich rozdzielanie jest sprzeczne z biblijnym pojmowaniem religii i moralności. W „religii Dekalogu” nie ma miejsca na niedostrzeganie człowieka i na pomniejszanie Boga. Spójność i współzależność obu tych wymiarów wyklucza zarówno jednostronny wertykalizm, jak też jednostronny horyzontalizm. Normy Dekalogu są porównywalne z żądaniem Chrystusa: „Oddajcie więc cesarowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21; por. Mk 12,17; Łk 20,25)⁸.

Takie rozumienie Dekalogu potwierdzone zostało i wyjaśnione w tradycji biblijnej. Prorok Jeremiasz, ukazując fałszywą pobożność swoich rodaków (por. Jr 7,1-11), odwołuje się do ogólnoludzkiej obyczajowości, która ma swe podstawy w normach Dekalogu (por. Jr 7,9). Prorok Amos wytyka swym rodakom nie-

⁷ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 14-16; tenże, *Biblia o człowieku*, s. 282-284; J.-F. Froger, M.-G. Mouret, *Cahiers d'anthropologie biblique. Chemines de connaissance*, Meolans-Revel 1990, s. 147-162.

⁸ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 215-216; W. Harrington, *Teologia biblijna*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1977, s. 356-359.

wierność Bogu przede wszystkim w postaci wyzysku człowieka przez człowieka: „Uciskacie biednych, gnębicie ubogich” (Am 4,1; por. 5,11-12; 8,4-6). Wymieniając zaś wykroczenia przeciw czci Boga (por. Am 5,21-27), podkreśla, że „służba Bogu” winna być nierozłącznie złączona ze „służbą człowiekowi”. Prorok Ozeasz na pierwszym planie stawia wyłączność kultu Jahwe (zob. Oz 4,12-13; 7,16; 8,4-6.11), ale nierozdzielnie łączy go z powinnościami wobec ludzi: „Miłości pragnę, nie ofiary, poznania Boga bardziej niż całopalenia” (Oz 6,6; por. Ma 1,10; Koh 4,17); „Zaginęła wierność, miłość i znajomość Boga na ziemi. Przeklinają, kłamią, mordują i kradną, cudzołożą, popełniają gwałty, a zbrodnia idzie za zbrodnią” (Oz 4,1-2). Także prorok Micheasz, chcąc wyjaśnić istotę prawdziwej religijności, podkreśla, że nie polega ona na składaniu ofiar, lecz na wewnętrznym usposobieniu i życiu zgodnym z wolą Boga, który żąda: „Pełnienia sprawiedliwości, umiłowania miłosierdzia i życia z Bogiem w pokorze” (Mi 6,8). Takie wyjaśnienie ukazuje, że w Dekalogu nie ma przykazań ważniejszych i mniej ważnych, lecz w równym stopniu istotne są przykazania odnoszące się bezpośrednio do czci Boga (religijność) i powinności wobec człowieka (etos). Nierozdzielne traktowanie podwójnego wymiaru Dekalogu należy do istoty całej tradycji biblijnej, jak też stanowi jednoznaczne kryterium zbawienia lub potępienia w rozumieniu Nowego Testamentu (zob. Mt 25,31-46; por. Mt 7,21-23; zob. Prz 25,21-22)⁹.

2. MIŁOŚĆ JAKO OSOBOWO-NORMATYWNE „ZAKOTWICZENIE” SPOŁECZNOŚCI NOWEGO PRZYMIERZA

W czasie Starego Przymierza ludzie rozpoznawali Boga – Jahwe oraz Jego wolę odnoszącą się do życia indywidualnego i społecznego. Dopełnienie Objawienia we Wcieleniu Syna Bożego umożliwiło poznanie pełni prawdy o Bogu we wspólnocie Trzech Osób Trójcy Świętej, co stanowi też podstawę do reorganizacji wizji oraz zasad życia społeczności ludzkiej. Wcielenie Syna Bożego i dokonane przez Niego odkupienie świata ukierunkowuje ludzkie poszukiwania podstaw społecznej jedności na Osobę Jezusa Chrystusa. W Nim ludzkość poznaje, że „Bóg jest Miłością” (1 J 4,8), a głoszone przez Niego normy postępowania sprowadzają się do przykazania miłości Boga i człowieka. Miłość stanowi więc osobowo-normatywne „zakotwiczenie” społeczności Nowego Przymierza. Jezus Chrystus jest osobowym centrum jednoczenia się ludzi, a głoszone przez Niego prawo miłości fundamentalną zasadą społecznego ładu.

⁹ Por. W. Harrington, *Teologia biblijna*, s. 141-149; M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 216-218.

2.1. Chrystus jako osobowe centrum zjednoczonej ludzkości

Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek stanowi centrum całej rzeczywistości świata rozumnego (*kairos*), gdyż w Nim dokonało się ześrodkowanie dzieła stworzenia, odkupienia i eschatycznej pełni człowieka. Jezus Chrystus stanowi punkt koncentracji wszelkich zagadnień (także w sensie formalnym), zgodnie z zasadą Jego działania w historii zbawienia. Bosko-ludzka struktura Osoby Chrystusa stanowi ostateczny punkt odniesienia interpretacji wszelkiej rzeczywistości. W sensie podmiotowym wyraża się to w postawie egzystencjalnej, charakteryzującej się przyjęciem Chrystusa jako wzorca oraz zasady formacji osobistej i wspólnotowej, zgodnej z chrześcijańskim światopoglądem, czyli urzeczywistnionym przez Boga porządkiem stworzenia i zbawienia¹⁰.

W tekstach Nowego Testamentu Jezus Chrystus jest ukazany jako spełnienie obietnic Starego Przymierza, którego Bóg – Jahwe „nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2,9). Przez Chrystusa, w Chrystusie i z Chrystusem nadeszło i zaczęło się w pełni realizować zapowiedziane w Starym Przymierzu Królestwo Boże, czyli „nowe niebo i nowa ziemia” (Iz 65,17). W świetle pism Nowego Testamentu Chrystus jest nie tylko „mocą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,24), lecz realnym obrazem niewidzialnego Boga (por. Kol 1,16; 2 Kor 4,4), odblaskiem Bożej wspaniałości i wyrazem Jego istoty (por. Hbr 1,3), fundamentem (zob. 1 Kor 3,1) i „pierworodnym wszelkiego stworzenia” (Kol 1,16). Jest tak dlatego, gdyż Bogu-Ojcu podobało się, aby w Jezusie zamieszkała „cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2,9). On też jest „Głową wszelkiej Zwierzchności i Władzy” (Kol 2,10), w Nim ostatecznie wszystko ma swoje istnienie (Kol 1,17). W świetle Nowego Testamentu w całym porządku stworzenia dostrzega się strukturę ściśle chrystologiczną. W Chrystusie Bóg stał się Emanuelem – Bogiem z nami (Mt 1,23), gdyż Słowo Boże „stało się Ciałem i zamieszkało między nami” (J 1,14). Przez swego Syna Bóg stworzył cały wszechświat i „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy [...]” (Hbr 1,2). Chrystus jest więc nie tylko przyczyną sprawczą wszystkiego stworzenia, ale także jego celem, gdyż wszystko zostało przez Niego i dla Niego stworzone (Kol 1,16). Wybór człowieka również dokonuje się w Chrystusie (por. J 1,1; Ef 1,4-6; 2 Tm 1,9), który jest Alfą i Omega, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem (Ap 22,13). Przez Niego udzielana jest też każda łaska (por. J 1,16), umocnienie zaś prawdziwego życia w człowieku (por. Ga 2,20) dokonuje się przez odczytywanie prawdy w miłości (Ef 4,15). Stąd też

¹⁰ Por. G. Schückler, *Die christologische Verfasstheit der natura humana*, „Catholica” 12 (1958), s. 51-64; zob. także: J. Willebrands, H. Ott, *Christus Zeichen und Ursprung der Einheit*, Zürich 1970; B.M. Ashley, *Życie prawdą w miłości. Biblijne wprowadzenie do teologii moralnej*, tłum. M. Wójcik, Poznań 2008, s. 25-29.

prawdziwe życie chrześcijańskie – indywidualne i społeczne – istnieje wtedy, gdy jest ukształtowane na wzór Chrystusa (por. Ga 4,19)¹¹.

Całość Chrystusowej drogi – od Wcielenia aż do odkupieńczej śmierci na krzyżu – jest „drogą do życia”. Stąd też Jezus jest nazwany „Dawcą życia” (Dz 3,15), co można rozumieć jak „Władca życia”. Cała działalność Jezusa ukazuje się jako wyzwalająca i zbawcza, gdyż „Bóg był z Nim, przeszedł On, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10,38). Takie świadectwo daje Chrystus sam o sobie: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę” (Łk 4,18). Jako „namaszczony Duchem” Chrystus posłany jest do wszystkich ubogich, głodujących, płaczących, łaknących i pragnących sprawiedliwości (zob. Łk 6,20n; Mt 5,3-6). Posłanie Jezusa ma na celu wyzwolenie ludzi z ich zagrożeń oraz wprowadzenie wewnętrznego pokoju i ładu społecznego. Chrystus staje w obronie ludzi pogardzanych i „zagubionych” (por. Łk 7,36-50), broniąc ich przed zarozumiałstwem faryzeuszy, usprawiedliwiając zaś skruszonych grzeszników (por. Łk 18,9-14). „Panem życia” okazuje się Jezus szczególnie jako eschatologiczny Sędzia (zob. Łk 13,22-30). Zbawienia człowiek dostępuje tylko „w imię Pańskie” (por. Dz 2,21), gdyż „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,2). Chrystusowe „imie” oznacza „Pana i Zbawcę”, co wyraża Boską moc i zobowiązuje do posłuszeństwa w kategorii spełniania woli Bożej. Ustanowienie Chrystusa „Panem i Mesjaszem” (por. Dz 2,36) należy rozumieć jako początek nowej epoki dziejów, która nastąpiła wraz z Jego wywyższeniem: „Bóg wywyższył Go po prawicy swojej jako Władcę i Zbawiciela” (Dz 5,31). Chrystus, będąc Panem i „Władcą życia”, jest też „wielkim Prorokiem” (por. Łk 7,16), „potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu” (Łk 24,19). On sam stanowi centrum dziejów ludzkości, Jego zaś słowa i czyny mają moc zobowiązującą i stanowią moralną podstawę społecznego ładu¹².

Posłannictwo Chrystusa eksponuje fakt, że przyszedł On od Boga do ludzi i że Jego słowo dociera do nich jako nauka przychodząca z nieba. Posyłającym jest tu Bóg Ojciec (por. J 6,57), co Chrystus sam podkreśla: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4,34; por. J 5,24.30; 17, 8.21 i in.). Ta prawda ukazuje Boskość Osoby Chrystusa, co jesz-

¹¹ Por. E. Brinkmann, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht*, „Wissenschaft und Weisheit” 13 (1950), s. 6-33; J.G. Ziegler, *Moralność chrześcijanina – moralność Jezusa Chrystusa*, w: *Obraz Jezusa Chrystusa*, tłum. M. Fonberg-Rutkowska, K. Wróblewska, Warszawa 1971, s. 126-143.

¹² Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 264-271; J. Kudasiewicz, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, Lublin 1986, s. 100-1007; H. Schürmann, *Die geistgewirkte Lebensentstehung Jesu: Einheit in Vielheit*, Leipzig 1974, s. 156-169; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 1: *Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1-8,40*, Freiburg-Basel-Wien 1980.

cze bardziej wyrażają określenia „Jego Syn” lub Jego „Jednorodzony Syn” (J 4,9n). Miejscem i przeznaczeniem Chrystusowego posłania jest świat, rozumiany jako świat człowieka (por. J 3,17; 10,36; 17,18). Zadaniem Jezusa jako Bożego posłańca jest przede wszystkim posłuszeństwo woli Ojca i wykonanie Jego dzieła (por. J 6,38). W konsekwencji, każdy, kto wierzy Chrystusowi, daje wiarę Temu, który Go posłał (por. J 12,44). Ta wymienna tożsamość oznacza, że słuchanie Jezusa i wierzenie Temu, który Go posłał, sprowadza się do tego samego (por. J 5,24). Tę tożsamość działania Ojca i Syna wyjaśniają słowa: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie, jeśli nie widzi Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni” (J 5,19). Posłanie Jezusa jest objawieniem miłości Boga (zob. 1 J 4,9). Drogą zaś owego objawienia jest całe ziemskie życie Bożego Syna, ze szczególnym znaczeniem „daru życia w śmierci”, co w sposób syntetyczny wyrażają słowa: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Miłość Chrystusa należy rozpoznawać w Jego oddaniu się „za nas” (1 J 3,16). Należy przy tym pamiętać, że ta miłość jest zarazem miłością Ojca i Syna. W świetle Ewangelii miłość Boga Ojca i miłość Syna Bożego są obok siebie i są zamienne. Miłość i posłanie Syna Bożego wzajemnie się wyjaśniają, gdyż „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Ponieważ zaś „Miłość jest z Boga” (J 4,9), to posłanie Jezusa jest jej szczególnym objawieniem. Bóg, posyłając swego Syna (por. J 3,16), obdarzył nas miłością (por. 1 J 3,1), którą to tożsamość wyrażają słowa Jezusa: „Aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (J 17,26)¹³.

2.2. Miłość jako normatywny fundament społecznego ładu

Zbawcza misja Jezusa Chrystusa znajduje swą kontynuację w posłannictwie Jego uczniów, o czym świadczy sam Chrystus: „Jak Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posyłam” (J 17,18). Oznacza to także, że miłość Bożego Syna powinna być kontynuowana w miłości uczniów, którzy zostają uzdolnieni – i zobowiązani – do miłowania. Jezus miłość nazywa „nowym przykazaniem” (por. J 13,34), które On objawia uczniom: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, jak i Ja was umiłowałem” (J 15,12). Nowość tego przykazania nie wynika z jego treści, lecz z jego zakorzenienia w miłości Jezusa, który jest objawieniem miłości Ojca oraz z niej się wywodzi. Konkretny rys tej normy miłości najbardziej plastycznie zostały ukazane w Ewangeliach synoptycznych (Kazanie na górze – zob. Mt 5,1-48; Łk 6,20-36). Wyjaśnienie miłości jako zasady życia chrześcijan spotykamy nie tylko w słowach Jezusa, ale też w Jego czynach. Ewangelicznych przykładów Jezusowych „czynów miłości” mamy

¹³ Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 328-332; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, Wrocław 1984, s. 100-112; B.L. Martin, *Christ and Law in Paul*, Leiden 1989.

dużo. Szczególnym wyrazem tego jest umycie nóg, co uchodziło za posługę niewolników. W ten sposób Chrystus wzywa do naśladowania Go w takich i podobnych czynach: „Wy Mnie nazywacie «Nauczycielem» i «Panem», i dobrze mówicie, bo nim jestem. Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem nogi umywać. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,13-14). Jest tu wyraźne podkreślenie potrzeby wypracowania postawy miłości i jej posługi wobec każdego człowieka, nawet najbardziej zapomnianego (zob. J 13,16)¹⁴.

Chrystusowa śmierć „za życie świata” uzdalnia Jego uczniów do miłości, a zarazem do niej zobowiązuje: „On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (J 3,16). Święty Jan Apostoł konkretyzuje formy przykazania miłości bliźniego, szczególnie w odniesieniu do ludzi rozporządzających dobrami tego świata. Są oni wezwani do dzielenia się swymi dobrami z potrzebującymi braćmi. Zaniechanie tego sprawia, że ich miłość do Boga staje pod wielkim znakiem zapytania: „Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga?” (1 J 3,17). Miłość braterska jest praktycznym sprawdzianem oraz rękojmią wiarygodności i autentyczności miłości Boga. W tradycji synoptycznej miłość Boga i bliźniego stanowią więź całego Prawa Nowego Przymierza (por. Mk 12,28-34)¹⁵.

W interpretacji św. Jana miłość bliźniego przyjmuje kategorię miłości braterskiej. Wyraża się to w wezwaniu do miłowania ludzi jako braci oraz w ostrzeżeniu przed jej przeciwieństwem, czyli nienawiścią do brata. Oznacza to, że wspólnota chrześcijańska w czasach apostoła Jana rozumiała siebie jako wspólnotę braterską. Odpowiednikiem braterstwa jest charakterystyczne Janowe określenie „swoi”, co oznacza więź łączącą tych, którzy siebie miłują. Uczniów Chrystusa winna cechować przede wszystkim braterska miłość: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,35). W tym wezwaniu zawarta jest paralelna struktura idei posłania i postawy miłości. Posłanie Chrystusa skierowane jest do świata, takie też jest posłanie Jego uczniów. Tylko więc w tej perspektywie można zrozumieć miłość Boga do świata i posłanie Jego Syna. Miłość Boga nie zna granic, taka też winna być miłość Jego uczniów. Moc wiążącą tej prawdy i normy św. Jan ukazuje w koncepcji miłości braterskiej: „Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć. Kto zaś swego brata nienawidzi, żyje w ciemności i nie wie, dokąd dąży [...]” (1 J 2,10-11). W dalszej części tego listu św. Jan jeszcze bardziej podkreśla

¹⁴ Por. B.M. Ashley, *Życie prawdą w miłości*, s. 249-253; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 333-334; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 3: *Etos*, tłum. M. Lew Dylewski, Kraków 1984, s. 16-18.

¹⁵ Por. B.M. Ashley, *Życie prawdą w miłości*, s. 549-562.

wyzwalający charakter miłości: „My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci” (1 J 3,14). Oznacza to, że skoro „miłość jest z Boga”, to także każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Go (por. 1 J 4,7). Taki człowiek miłuje więc tych, którzy się narodzili z Boga (por. 1 J 5,1). Miłość nie jest więc ze świata, stąd też Bóg i „świat” są sobie przeciwnie, podobnie jak miłość i nienawiść. Konsekwentnie więc, być „na świecie”, to nie to samo, co być „ze świata”. Każdy z tych stanów jest kwestią nie odgórnego przeznaczenia, ale ludzkiej decyzji. Należy też odróżnić od siebie „bycie w świecie” i „miłość do świata”. Tej ostatniej nie należy utożsamiać z miłością Boga do świata. „Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1 J 2,15-16). Miłujący „świat” staje się więc jednym „z tego świata”, upodabnia się do świata, który sprzeciwia się Bogu i nie może Go znać. Stąd miłość braterską można zrozumieć tylko na tym zróżnicowanym tle, które wymaga jednoznacznej decyzji. To zaś prowadzi do wniosku, że każdemu człowiekowi potrzebna jest przemiana – nowe narodzenie do miłości. Pomocą zaś w zrozumieniu tej prawdy oraz w moralnej przemianie jest świadectwo miłości¹⁶.

Takie rozumienie miłości uzasadnia jej normatywny charakter. W Nowym Przymierzu przykazanie miłości bliźniego zyskało wyższą moc wiążącą poprzez jego powszechność oraz połączenie z miłością Boga. W konsekwencji oba te przykazania tworzą jedność: wiara i miłość Boga są podstawą i źródłem miłości bliźniego. W miłości bliźniego okazuje się posłuszeństwo i miłość Boga, co sprawia, że niemożliwe jest składanie ofiary Bogu i życie w niezgodzie z bratem (por. Mt 5,23n; Mk 11,25). Określenie zaś „jak siebie samego” – nie stanowi ograniczenia miłości, lecz usunięcie wszelkich granic. Normatyw ten szczególnie jest ukazany w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, gdzie Jezus wskazuje, że każdy jest bliźnim, a zwłaszcza człowiek potrzebujący pomocy. Miłość jest też powinnością wobec wrogów: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5,44-45). Jest to więc norma jednocząca wszystkich ludzi ze sobą, co prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Podkreślenie w miłości bliźniego mocy jednoczącej z Bogiem stanowi nowość uzasadnienia tego przykazania. Nowy Testament akcentuje Boże miłosierdzie i przebaczącą moc Boga. Ze względu na tę uprzedzającą moc Bożego miłosierdzia uczeń Chrystusa winien przebaczyć każdemu winowajcy. W przeciwnym bowiem razie znalazłby się w sytuacji niemiłosiernego sługi, któremu darowano wielki dług, a on nie chciał darować małego długu swemu bliźniemu (por.

¹⁶ Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 335-336; zob. także: F. Gryglewicz, *Teologia Nowego Testamentu*, t. III: *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986, s. 116-120.

Mt 18,23-35). Przebacząca miłość jest tu wymogiem ze względu na Chrystusa, który sam przedstawia miłość Boga i bliźniego, solidaryzując się ze wszystkimi potrzebującymi: „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,45)¹⁷.

W Nowym Przymierzu miłość ukierunkowana jest na osobę – „Ty” Boga lub „ty” człowieka. Nie jest więc odniesieniem do jakiejś wartości rzeczowej, lecz zawsze relacją osobową. Człowiek ze swej istoty i stwórczego przeznaczenia nie jest osobą opierającą się na sobie, do siebie należącą i samowładną, lecz poddaną władzy Boga. Wolą Stwórcy człowiek od początku jest skierowany ku innym ludziom, co jest ukierunkowaniem wzajemnym. Stąd podstawową normą w życiu człowieka nie jest troska o siebie, lecz odpowiedzialność za drugich. Miłość więc w rozumieniu chrześcijańskim nie jest pożądaniem (jak grecka *eros*), lecz obdarowywaniem. Bóg, będąc źródłem miłości, zwracając się ku stworzeniu, czyni je wartościowym. Ubogi dzięki miłości Boga staje się bogaty, nie musi już pożądać, by stać się bogatym, on sam może teraz obdarzać – miłując innych. Miłość chrześcijańska różni się też od sympatii – miłości uczuciowej i afektywnej, której racją jest własna korzyść. Biblijna miłość bliźniego nie jest wybieraniem: bliźnim jest tu nie tylko ten, kogo się wybiera, lecz każdy, kogo się spotyka na swej drodze, zwłaszcza potrzebujący pomocy. Tak rozumiana miłość nie zna też obojętności, czyli możliwości wycofania się. Przykazanie Nowego Testamentu brzmi: „Będziesz miłował”, czyli apeluje do woli, a nie do uczuć. Będąc nakazem, miłość jest aktem – postawą woli, gdyby zaś była tylko aktem uczuciowym, nie mogłaby być nakazem. W konsekwencji, „miłość chrześcijańska pojęta autentycznie nie przekreśla żadnych wartości ludzkich, nawet przeciętnych, ale podnosi je przynajmniej niekiedy do wyżyn heroizmu”¹⁸.

Chrytusowe prawo miłości upowszechnia i wyjaśnia św. Paweł Apostoł, wzywając chrześcijan: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnicie prawo Chrystusowe” (Ga 6,2). Znając Chrystusowe poświęcenie z miłości do człowieka, rozpoznaje w tym moc zobowiązującą, co odnosi do siebie i do wszystkich chrześcijan (por. 2 Kor 10,1; Tt 3,4). W szczególny sposób docenia i wysławia miłość w swoim hymnie (zob. 1 Kor 13), podkreślając jedność miłości Boga i bliźniego oraz fakt, że nawet heroiczne poświęcenie jest niczym bez miłości, gdyż: „Miłość nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1 Kor, 13,5-7).

¹⁷ Por. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 3: *Etos*, s. 104-110; zob. także: A. Dihle, *Die goldene Regel*, Göttingen 1962; B.M. Ashley, *Życie prawdą w miłości*, s. 558-562.

¹⁸ W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 174. Por. W. Harrington, *Teologia biblijna*, s. 248-257.

Takie rozumienie i przeżywanie miłości łączy się z wiarą, która rodzi miłość. Stąd też św. Paweł często łącznie wymienia wiarę i miłość, dziękując Bogu za dar wiary, która wyróżnia chrześcijan w poszczególnych Kościołach lokalnych (por. Kol 1,4; Flp 5). Przekonany jest bowiem, że prawdziwa jest „tylko wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6), stąd też wiara nigdy nie trwa sama, lecz zawsze wnosi ze sobą miłość. Takie rozumienie wiary i miłości pozwala mu stwierdzić, że miłość jest wypełnieniem chrześcijaństwa: „Przykazania [...] streszczają się w tym nakazie: «Miłuj bliźniego swego jak siebie samego» [...] Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13,9n). Konsekwentnie więc napomina uczniów Chrystusa, by zachowywali miłość i wykazywali się nią w codziennym życiu (zob. Rz 15,5; 2 Kor 8,24; Ga 5,13n; Flp 2,3). Poznane świadectwa miłości w poszczególnych gminach chrześcijańskich cieszą apostoła i pokrzepiają innych chrześcijan: „Wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości” (1 Kor 16,14). Postawa miłości ma być prawem i porządkiem Kościoła, będzie też wprowadzać pokój i jedność między ludźmi, niwelując zatargi i waśnie, gdyż miłość pozwala nawet zrezygnować na rzecz braci bardziej potrzebujących. Apostoł podkreśla, że tylko to jest dobre, co buduje wspólnotę, a miarą wszystkiego jest miłość. Stąd też miłość jest ważniejsza od poznania i praw jednostki: „Wiedza wbija w pychę, miłość zaś buduje” (1 Kor 8,1).

Wprawdzie wzgląd na dobro innych ogranicza wolność, ale pogardzanie bliźnim jest zbrodnią wobec Chrystusa (1 Kor 8,12n). Miłość więc powinna określać wszelkie formy współżycia między ludźmi oraz relacje między różnymi wspólnotami i grupami społecznymi. Wszyscy i w każdej sytuacji winni kierować się naczelną zasadą: „Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego” (1 Kor 10,24). Kierowanie się miłością oznacza opowiedzenie się za Chrystusem – Panem świata i Kościoła. Porządek miłości jest wprawdzie ideałem prawa, ale żadne prawo nie może naruszać miłości. Norma miłości ma stać się prawem powszechnym. Taka postawa umożliwi pozyskanie nawet wrogów, gdyż miłość nie daje się zwyciężyć złu, lecz usiłuje zło dobrem zwyciężyć: „Uważajcie, aby nikt nie odpłacał złem za zło, zawsze usiłujcie czynić dobrze sobie nawzajem i wobec wszystkich” (1 Tes 5,15; por. Rz 12,14.21). Skuteczność miłości oraz wierność jej w każdej życiowej sytuacji przekonuje, że miłość „jest więzią doskonałości” (Kol 3,14)¹⁹.

* * *

Chrześcijańskie poszukiwanie wzorca i zasad uporządkowania życia społecznego każe odwołać się do objawionej prawdy o człowieku i jego zadaniach

¹⁹ Por. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 110-111; K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Warszawa 2004, s. 351-363.

w całym stworzonym świecie. Analityczne zamyślenie nad tekstami Objawienia ukazuje, że Stwórca uczynił człowieka „zarządcą” dóbr ziemskich, zobowiązując go do realizacji Bożej woli. Życie ludzi Starego Przymierza oparte było na objawianym prawie Bożym, które stanowiło fundament struktur społecznych. Centrum tego prawodawstwa był Dekalog, zawierający religijno-moralne wymogi życia społeczności Izraela. W Nowym Przymierzu powszechnym prawem jest miłość, która otwiera się na wszystkich ludzi. Taki sposób postrzegania ludzkości stanowi swoiste *novum* – zarówno w czasach Chrystusa, jak i dzisiaj. Miłość odnawia bowiem świat, czyniąc go prawdziwym, czyli zgodnym z Bożym zamiarem. Teksty Nowego Testamentu świadczą, że Kościół pierwotny rozumiał i realizował miłość jako służbę i pomoc oraz jako zadanie całej ludzkości. Moc jednocząca i zobowiązująca miłości zawiera się w jej skutkach i w ludzkich potrzebach. Do dzisiaj miłość pozostaje jako fundament życia społecznego, gwarantując poszanowanie każdego człowieka i powszechny ład społeczny. „Miłość głoszona przez Chrystusa odpowiada najgłębszym ludzkim tęsknotom, bo w niej zawiera się zgoda, życzliwość, współpraca, pomoc okazywana jednostkom i narodom”²⁰. Uznanie miłości za wzorczy normatyw społecznego porządku domaga się jednak ciągłego odkrywania jej istoty i sposobów życiowej interpretacji.

Kochać – twierdzi W. Pannenberg – znaczy dostrzegać pospołu z drugim człowiekiem wspólne ludzkie przeznaczenie. Jedyne tam, gdzie przeznaczenie człowieka jest pojmowane jako sprawa wspólna, może miłość działać, a prawo kwitnąć. Przeznaczeniem człowieka zaś jest [...] jego otwartość ku Bogu. Stąd też kształt ludzkiej społeczności tylko wtedy jest trwały, gdy ma zasadę w Bogu, ku któremu zdąża wspólne przeznaczenie ludzi²¹.

SUMMARY

Today we can often observe various forms of disturbance of social order. However, people seek ways of dealing with this problem. For Christians, Divine Revelation is a manifestation of God's will in this respect. The Bible shows that God made man the lord of the universe. People should obey God and build social order on this obedience. In the Old Testament social order was based on the union of Israel with God and on the Decalogue. In the New Testament, Jesus Christ is the personal centre of human society whereas the commandment of love is the normative foundation of social order. This should be the grounding of unity among people and the unity of people with God. It is also a guaranty of lasting peace and stable social order.

Key words

social order, socio-moral life, human society, Divine Revelation, Decalogue, Jesus Christ, commandment of love, hierarchy of values

²⁰ W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, s. 174.

²¹ W. Pannenberg, *Kim jest człowiek*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978, s. 117.